35e ANNÉE (4e SÉRIE) — No 43 — 23 OCTOBRE 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { **15 francs à l'Edition complète.** / **10 — à l'Edition partielle.**

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*,
Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Les Cantiques du Psautier de Pie X

II

Le Cantique de la Vierge : *Magnificat anima mea Dominum* [1] pour l'ordinaire des Vêpres

Le *Magnificat* est « la perle » du Nouveau Testament. Cette « perle » fut enchâssée par l'Eglise dans sa liturgie vespérale à une époque relativement tardive. Bäumer écrit : « On croit généralement de nos jours, et pour de bonnes raisons, que le *Magnificat* a été introduit aux Vêpres par S. Benoît, et emprunté au rite bénédictin il est passé dans l'office romain [2]. »

* * *

Commençons par le traduire en le divisant par strophes.

I

46. — Mon âme glorifie [3] le Seigneur,
47. — Et *mon esprit tressaille* [4] *de joie en Dieu, mon*
[*Sauveur* [5],
48. — Parce qu'il *a regardé* [6] *l'humilité de sa servante.*
Voici en effet que désormais *toutes les généra-*
[*tions m'appelleront bienheureuse ;*
49. — Car [7] *il a fait en moi de grandes choses,* Celui
[qui est puissant,
Et son nom est saint,
50. — Et *sa miséricorde s'étend de générations en gé-*
[*nérations sur ceux qui le craignent.*

[1] Luc, I, 46-55.
[2] *Histoire du Bréviaire*, t. I, p. 253.
[3] Mot à mot : *magnifie, fait grand ;* hébraïsme *(higdîl)* qu'on rencontre ailleurs dans la Bible. Cf. Gen., XIX, 19.
[4] Le grec porte : *a tressailli*, ἠγαλλίασεν ; mais on peut traduire, en vertu du parallélisme des deux ℣℣ 46 et 47, par le présent. Cet aoriste est celui qu'on appelle « tempus solemne narrantis, indicans peractam rem esse aut *nunc* aut *olim*, hoc est, aliqua præteriti temporis parte quæ *indefinita* relinquitur. » Cf. Beelen, *Grammatica græcitatis N. T.*, p. 278.
[5] Nous mettons en italiques les versets ou incises reflétant davantage quelques réminiscences de l'Ancien Testament.
[6] Mot à mot : *a baissé les regards sur*, ἐπέβλεψεν ἐπὶ.
[7] Le grec porte la causale ὅτι, qui dans l'espèce correspond à notre *car*.

II

51. — Il a déployé la force de son bras : [sées de leur cœur ;
Il *a dissipé ceux qui s'enorgueillissent* [1] dans les pen-
52. — Il *a jeté bas* de leurs trônes *les puissants*
Et *il a exalté les petits ;*
53. — Il *a comblé de biens les affamés,*
Et *les riches il les a renvoyés les mains vides* [2].

III

54. — Il *a pris soin d'Israël, son serviteur,*
Pour faire ressouvenir [3] *de sa miséricorde*
55. — *(Ainsi qu'il l'avait promis à nos pères)*
Envers Abraham et sa race [4] *à jamais* [5].

* * *

Comme on le voit, nous partageons le *Magnificat* en *trois* strophes d'inégale longueur. Beaucoup [6] le divisent en quatre ; quelques-uns [7] en deux seulement. Il en est aussi qui mettent à part le ℣ 46 pour en faire comme un préambule renfermant la thèse générale que Marie se propose de développer en son cantique.

Nous n'admettons point ces manières de voir.

D'abord rien n'autorise à isoler ainsi le ℣ 46, et à le rejeter en dehors de la strophe première. Si cette coupure était fondée, il conviendrait de traiter de même le ℣ 47, lequel est en apposition avec le verset 46 et en constitue une sorte de développement parallèle. Or il est impossible de ne pas rattacher l'*exultavit spiritus meus* à *quia respexit... ;* ces deux versets s'enchaînent et demandent à se fondre dans la même stance. Donc tous les stiques et hémistiches se tiennent au début du *Magnificat ;* il n'est permis d'en retrancher ou d'en isoler aucun.

[1] Mot à mot : qui *regardent de haut*, ὑπερηφάνους ; telle est bien la caractéristique du « superbe, » de l'orgueilleux.
[2] On pourrait traduire mot à mot : *à vide*, κενούς.
[3] Dans le grec l'infinitif μνησθῆναι est un infinitif de finalité, en dépendance de la proposition principale ἀντελάβετο, comme nous l'expliquerons.
[4] *Envers Abraham et sa race* doit être rattaché au verbe μνησθῆναι, et non à ἐλάλησεν.
[5] Le grec porte εἰς τὸν αἰῶνα, ou d'après d'autres manuscrits : ἕως αἰῶνος : l'une et l'autre formules correspondent à l'hébreu *ad ôlâm* = *à jamais*.
[6] Ewald, Godet, Rose, Le Camus, Brassac ; etc.
[7] Schegg, Reischl, etc.

N'admettre que deux strophes nous paraît chose difficile ; d'abord l'inégalité serait un peu choquante entre la première strophe très courte et la deuxième beaucoup plus longue ; ensuite les idées sont notablement différentes entre les ℣℣ 54-55 et les ℣℣ 51-53, et ne permettent guère qu'on les réunisse dans le même groupement.

On pourrait plus raisonnablement compter quatre strophes, savoir : 46-48a ; 48b-50 ; 51-53 ; 54-55. Toutefois il paraît peu logique de scinder complètement dans le ℣ 48 les deux incises *quia respexit...* et *ecce enim ex hoc ;* l'une et l'autre s'appellent, se complètent et donc semblent soudées de façon à ne pouvoir être séparées même par un intervalle de strophe.

Conservons donc la division en trois strophes [1], lesquelles sont dominées par une idée générale : la *reconnaissance* de Marie au Seigneur pour les œuvres de puissance et de miséricorde qu'il a faites. On ne peut nier que le *Magnificat* ne soit du commencement à la fin un chant d'action de grâces ; la Vierge émue des bienfaits sans nombre dont le ciel est si prodigue, éclate en remerciements, et voudrait faire partager à tous sa joie et son enthousiasme.

D'abord Jéhovah l'a comblée personnellement des grâces les plus insignes ; elle lui en exprime sa reconnaissance. C'est l'objet de la première strophe : 46-50.

Mais de plus Jéhovah aime à se montrer bon, miséricordieux, envers les petits et les faibles ; c'est de quoi la Vierge entend le remercier aussi. Tel est l'objet de la seconde strophe : 51-53.

Enfin Jéhovah s'est appliqué à secourir Israël ; Marie ne veut pas manquer de l'en bénir. C'est l'objet de la troisième strophe : 54-55.

Voilà en quelques mots tout le *Magnificat.* « Nous n'avons dans l'Evangile, écrit Mgr Le Camus, que cette page pour nous initier à la vie spirituelle de la très sainte Vierge ; mais quelle lumineuse révélation d'un intérieur que notre piété, même la plus filiale, n'eût jamais soupçonné ! .. La piété, la gratitude, la joie spirituelle, l'abnégation, tout chante à la fois sur ses lèvres. L'âme des illustres croyants de l'Ancien Testament est passée dans la sienne... Comme eux elle aima sa nation. Le dernier mot de son cantique est un cri de patriotisme qui nous émeut [2]. »

* * *

Le cantique de la Vierge se présente dans la littérature du Nouveau Testament avec un caractère à part. Ainsi que le *Benedictus* et le *Nunc dimittis* il est de couleur très hébraïque pour la forme, et quant au fond il n'offre guère qu'un tissu de textes, ou au moins de réminiscences, provenant des livres de l'Ancienne Alliance, surtout du cantique d'Anne, mère de Samuel [1]. — Ces rapprochements sont intéressants à établir.

Quand Marie s'écrie :

Mon âme glorifie le Seigneur.
Et mon esprit tressaille de joie en Dieu mon Sauveur !

on croirait entendre la mère de Samuel devenue miraculeusement féconde en sa vieillesse chanter son bonheur au Dieu d'Israël :

Mon cœur tressaille de joie en Jéhovah,
Et je me suis réjouie *de ton salut* [2] *!*

Lorsque la Vierge se félicite de ce que le Très-Haut a daigné jeter les yeux sur son humilité :

Il a regardé l'*humilité de sa servante,*

on se rappelle Anne, l'épouse d'Elcana, se prosternant devant la porte du tabernacle, et tout en larmes suppliant le Seigneur de regarder sa bassesse : « Jéhovah des armées, s'écriait-elle, si tu daignes considérer l'*affliction de ta servante,...* si tu ne l'oublies point et que tu lui donnes un fils, je le consacrerai à Jéhovah [3]. » Une certaine analogie de situation existait en effet entre la mère de Samuel et Marie ; cette analogie se reflète donc dans les sentiments qui animent les deux mères.

Relevons d'autres réminiscences bibliques.

a) Marie se proclame bienheureuse :

Toutes les générations désormais *m'appelleront* [*bienheureuse.*

Jadis aussi Lia s'était écriée à la naissance d'Aser :

C'est pour mon bonheur !
Car les filles *me diront bienheureuse* [4].

b) Marie reçonnaît dans les bienfaits qui l'honorent la main du Tout-Puissant :

Il a fait *en moi de grandes choses,* Celui qui est puis- [sant.

Moïse également ne se plaisait-il pas à rappeler au peuple que Jéhovah avait fait pour la nation des choses magnifiques ? « Il est ta louange, il est ton Dieu ; c'est lui qui *a fait pour toi ces choses grandes...* que tes yeux ont vues [5]. »

c) La Vierge ajoute que le nom du Seigneur est saint, que sa miséricorde est sans bornes :

Son nom est saint,
Et sa miséricorde s'étend de génération en génération [*sur ceux qui le craignent.*

N'est-ce pas ce que les psalmistes ont répété cent fois :

Saint, redoutable, *est son nom* [6] *;*
La *miséricorde* de Jéhovah *dure à jamais*
Pour *ceux qui le révèrent* [7].

[1] C'est la division qu'on adopte plus généralement. Cf. Fillion, Knabenbauer, etc.
[2] *La vie de N.-S. J.-C.,* t. I, pp. 176-177 ; éd. 6e.

[1] I Rois, II, 1-10.
[2] *Ibid.,* II, 1. — On cite encore une réminiscence du Ps. XXXIII, 3, 4, mais le rapprochement est plus lointain.
[3] I Rois, I, 11.
[4] Cf. Gen., XXX, 13.
[5] Cf. Deut., XI, 21. Comp. Ps. LXX, 19.
[6] Cf. Ps. CX, 9. Comp. I Rois, II, 2.
[7] Cf. Ps. CII, 17. Comp. Deut., VII, 9 ; Is., LI, 8.

d) Marie chante les victoires du Très-Haut sur les superbes de tous les pays et de tous les siècles :

> Il a dissipé ceux qui s'enorgueillissent...

Ouvrons les psaumes : qu'y lisons-nous ?

> La *droite* de Jéhovah *a déployé sa force* [1]...
> C'est toi,..
> Qui *disperses* tes ennemis *par la force de ton bras* [2].

e) Elle ajoute que les *puissants* sont abaissés, et les *petits*, exaltés.

Mais Job n'avait-il pas dit également :

> Il *renverse les puissants*
> Et ôte la parole aux plus habiles [3].

Et la mère de Samuel :

> L'arc *des puissants est brisé*
> Et *les faibles ont la force* pour ceinture.
> Il *abaisse* et il *élève ;*
> De la poussière il retire *le pauvre,*
> Du fumier il relève *l'indigent* [4].

f) La Vierge rappelle que les affamés sont par le Seigneur rassasiés, mais que les riches sont repoussés :

> Il a comblé de biens les affamés,
> Et les riches il les a renvoyés à vide.

C'est équivalemment ce qu'avait dit la mère de Samuel :

> Ceux qui étaient rassasiés se louent pour du pain,
> Et ceux qui étaient affamés n'ont plus faim [5].
> Jéhovah appauvrit et il enrichit,
> Il abaisse et il élève [6].

g) Enfin Marie bénit Dieu d'avoir répandu ses miséricordes « sur Israël, Abraham et sa postérité. » Ne croirait-on pas entendre un écho de la prophétie de Michée :

> Vous manifesterez à Jacob votre fidélité,
> A Abraham la miséricorde que vous avez jurée à nos [pères
> Dès les jours anciens [7].

Il est donc bien vrai que l'âme des plus illustres inspirés de la Bible est passée en quelque sorte dans l'âme de la Vierge ; c'est avec eux qu'elle tressaille, qu'elle prie, qu'elle chante ; on peut dire que son *Magnificat* est le couronnement de tous les cantiques de l'Ancien Testament et le prélude de tous ceux du Nouveau [8].

* *

Mais imagine-t-on qu'à cause de cela précisément la critique rationaliste ose suspecter l'origine du cantique de Marie, et nier sa haute portée doctrinale et littéraire ? Ne voudrait-on pas faire de cet hymne une sorte de plagiat ? Un critique, élève de Strauss, a demandé sottement si Marie avait feuilleté sa Bible avant de parler !... B. Weiss [1] prétend que le *Magnificat* est l'œuvre d'un rédacteur qui prenant des bribes de psaumes se contenta de les adapter à la circonstance, en y insérant — afin de donner à son plagiat plus de couleur locale — le ℣ 48e : *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ*, etc. Aussi conclut-il que le cantique de la Vierge n'a rien de spécifiquement chrétien : « Si on ne le trouvait dans le contexte, dit-il, on ne supposerait pas qu'il appartient à la nouvelle Alliance. » Holtzmann déclare nettement qu'il n'y voit, lui aussi, qu'un psaume purement juif. D'autres exégètes qui s'estiment plus modérés, y découvrent un psaume *judéo-chrétien !* Telle est l'opinion de Hilmann.

Une critique sérieusement avertie et plus impartiale s'inscrit en faux contre ces opinions. Plummer affirme, sans crainte d'être démenti, « qu'un rédacteur chrétien quelconque du premier ou du second siècle était aussi incapable de composer ce cantique avec ses hébraïsmes continuels que de bâtir la cathédrale de Milan [2]. » Reuss pense de même [3]. M. Loisy, à l'époque de sa carrière où il ne versait pas encore tout à fait dans le rationalisme, reconnaissait qu'il ne pouvait pas être question pour le *Magnificat* « d'adaptation d'un psaume préexistant » ; « il y a eu seulement, dit-il, imitation d'anciens cantiques [4]. » Mais où M. Loisy s'égare, c'est quand il ajoute incontinent : « De là vient que le *Magnificat* a si peu de traits spéciaux en rapport avec la circonstance. » Au fond il demeure personnellement très indécis sur son origine : « S. Luc, conclut-il en finissant, n'a *probablement (?)* pas rédigé lui-même le cantique ; il l'a reproduit à peu près tel qu'il l'a trouvé dans sa source [5]. »

Le commentaire révèlera que toutes ces hypothèses ne sont nullement fondées. Pour l'instant il suffit de retenir que si le *Magnificat* renferme des réminiscences de l'Ancien Testament, et plus spécialement du cantique de la mère de Samuel, très notables pourtant sont les différences entre l'hymne de Marie et ses modèles. Telles expressions par exemple, — le protestant Godet en fait la remarque [6], — qui servent dans la bouche d'Anne à décrire son triomphe personnel, et qui ressemblent à un cri de vengeance contre sa rivale (Phénenna), servent sur les lèvres de Marie à célébrer le triomphe et les magnificences de l'œuvre divine, qui se prépare, et dont elle se sent indigne d'être l'organe. On a donc grandement tort d'écrire que la Vierge ne dit en son cantique que des généralités « sans rapport avec la circonstance [7]. »

[1] Cf. Ps. CXVII, 15, 16.
[2] Cf. Ps. LXXXVIII, 11.
[3] Job, XII, 19.
[4] I Rois, II, 4, 7, 8. Comp. Eccli. x, 14.
[5] *Ibid.*, II, 5.
[6] *Ibid.*, 7.
[7] Michée, II, 20. Comp. II Rois, XXII, 51
[8] Fillion, *Comm. sur S. Luc*, p. 49.

[1] B. Weiss, *Leben Jesu*, t. I, p. 326.
[2] *Commentary on the Gospel according to S. Luke*, p. 25.
[3] *Histoire évangélique*, p. 131.
[4] *L'Enseignement biblique*, n° 11, p. 36. Cette revue n'a eu que quelques numéros.
[5] *Ibid.*, p. 37.
[6] *Comment. sur l'Evangile de S. Luc*, t. I, p. 134.
[7] Loisy, *loc. cit.* Comp. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1897, p. 431.

Est-ce que Marie ne chante pas plutôt son bonheur présent, — sa divine maternité, — et son bonheur à venir, qui sera sa propre glorification de la part de l'humanité entière ? Et en terminant ne considère-t-elle pas encore l'événement principal qui l'honore à un si haut degré, comme étant l'accomplissement des promesses antiques ? « Il s'agit donc, conclut le P. Durand[1], du christianisme ou plutôt du messianisme. Le cantique de Marie ne couronne pas les temps nouveaux, il les inaugure. La vérité est que la Vierge ne fait pas allusion aux modalités historiques de l'histoire du salut ; elle ne traite ni de la vocation des Gentils, ni de l'Eglise, ni de la vocation de son Fils. Elle aurait pu le faire en esprit prophétique, elle s'est contentée d'une seule prophétie, celle qui est relative au bonheur maternel dont la première auréole entourait son front. Le cantique est donc admirablement adapté à la circonstance. On dirait qu'il n'exprime que des généralités, parce qu'il voit les choses en Dieu, dans la cause première de l'Incarnation, sans rien dire de l'usage qu'en feront certaines classes d'hommes. »

Ainsi le *Magnificat* n'est ni une « adaptation, » œuvre d'un écrivain postérieur à l'événement, ni un « plagiat, » un « décalque[2] » plus ou moins heureux d'un chant quelconque de l'ancienne Alliance. Ce n'est pas non plus une poésie strictement mesurée ; c'est de la prose parallélique, et cette prose, bien que tirée de maints passages de la Bible, demeure une composition originale, et mérite l'admiration du littérateur comme du théologien.

* * *

Un problème non moins grave a été agité dans ces derniers temps[3] relativement à l'authenticité de notre cantique : convient-il de l'attribuer à Marie ou à Elisabeth ?

Loisy en France[4] et Harnack en Allemagne défendent la seconde hypothèse. Ils s'autorisent de considérations basées sur la critique externe et interne. Des manuscrits anciens[5] mettraient le *Magnificat* en rapport plutôt avec Elisabeth qu'avec Marie. Quelques écrivains de l'antiquité, notamment Origène[1] et un évêque de Dacie, S. Nicéta[2], attribueraient le cantique à la mère du Précurseur[3]. Enfin le contexte et l'étude intime du *Magnificat* s'arrangeraient beaucoup mieux de cette dernière opinion[4]. « L'attribution à Elisabeth, conclut Loisy[5], n'est donc pas une pure fantaisie de copiste... Recommandée par une quantité respectable de témoins anciens, elle soulève un problème de critique textuelle et d'exégèse qui mérite l'attention des personnes compétentes. »

En effet la Commission biblique s'est émue du « problème, » et tout récemment — le 26 juin 1912 — elle a décidé, après un très sérieux examen de la question, que les « *rarissima* et *prorsus singularia* documenta in quibus canticum *Magnificat* non beatæ Virgini Mariæ, sed Elisabeth tribuitur, ullo modo prævalere *non possunt* nec *debent* contra testimonium concors omnium fere codicum tum græci textus originalis, tum versionum, necnon contra interpretationem quam plane exigunt non minus contextus quam ipsius Virginis animus et constans Ecclesiæ traditio. »

Sans entrer dans le détail de la controverse, signalons seulement, à l'appui de la décision romaine, que les manuscrits grecs onciaux les plus anciens (V^e^ et IV^e^ siècles), — tels le *Sinaïticus*, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus*, l'*Ephrœmi rescriptus*, — portent la leçon commune : καὶ εἶπεν Μαριάμ ; — que les écrivains grecs, contemporains de ces manuscrits, ne paraissent pas même soupçonner que le *Magnificat* soit d'une autre que de la Vierge ; — que S. Jérôme et Origène si versés dans la connaissance des choses scripturaires attribuent toujours notre cantique à Marie. Origène notamment l'appelle : *Vaticinium virginale*[6]. Quant à la leçon : *et ait Elisabeth*, mentionnée en note et comme en passant dans son *Commentaire sur S. Luc*, le docte Alexandrin la tient pour exceptionnelle et se refuse à l'adopter[7]. Faut-il ajouter qu'antérieurement à Origène les témoins partisans de la leçon : *Et ait Maria*, ne manquent pas plus dans l'Eglise latine[8] que dans les Eglises grecque[9] et syriaque[10] ? Inutile, croyons-nous, de rien dire en ce moment du contexte ni de l'exégèse du cantique lui-même ; ces observations seront présentées plus tard au cours du commen-

[1] Dans *Revue biblique*, t. IV, p. 166.
[2] Loisy, *Rev. d'Hist. et de Litt. relig.*, 1897, p. 431.
[3] Vers la fin du siècle dernier.
[4] M. Loisy souleva pour la première fois la question dans sa petite revue : *L'Enseignement biblique*, n° 11, p. 35. Mais alors il concluait : « Les témoignages extrinsèques sont trop peu nombreux pour qu'il soit prudent de rejeter la leçon commune » (p. 36). En octobre 1897, dans la *Revue d'Hist. et de Litter. relig.*, pp. 424-452, il se montrait plus catégorique en faveur de l'opinion nouvelle. Depuis il s'en est déclaré le champion convaincu, de concert avec l'allemand Harnack.
[5] A savoir, trois manuscrits de la Vulgate préhiéronymienne : l'un du VII^e^ siècle, le *Rhedigerianus* ; l'autre du V^e^ siècle, le *Veronensis* ; le troisième du IV^e^ siècle, le *Vercellensis*. — Il convient de noter encore que quatre manuscrits de l'ancienne Vulgate introduisent le *Magnificat* par la simple formule : *Et ait*, — laissant par là entendre que le cantique serait de la personne qui parle immédiatement auparavant, c'est-à-dire d'Elisabeth.

[1] *In Luc. homil.* VII. Cf. *Patr. græc.*, t. XIII, col. 1817.
[2] *De psalmodiæ bono.* cf. *Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 373.
[3] C'est à tort que Loisy invoque (cf. *L'Enseignement bibl.*, p. 35) le témoignage de S. Irénée en faveur de la leçon : *Et ait Elisabeth.* Cf. Lepin, *Université catholique*, 1902, pp. 223-224.
[4] Voir les développements dans Loisy, *Rev. d'Hist. et de Litt. relig*, 1897, pp. 429-432.
[5] *Ibid.*, p. 432.
[6] Cf. *Pat. lat.*, t. XXVI, 1819-1821.
[7] Cf. Durand, *Revue biblique*, t. VII, p. 77.
[8] Voir Tertullien, par exemple, *Lib. de anima*, 26. Cf. *Pat. Lat.*, t. II, p. 694.
[9] Voir de nombreux textes de S. Irénée, — témoin pour l'Eglise grecque, — dans Lepin, *op. cit.*, pp. 222, 224.
[10] Le *Diatessaron* de Tatien, composé en syriaque, mentionne le *Magnificat* comme l'œuvre de Marie. Or le travail de Tatien remonte probablement à l'an 172.

taire, et concluront toutes à l'attribution du *Magnificat* à la mère de Jésus.

* * *

Ne nous étonnons pas au demeurant de voir Marie, le jour de sa visite à Elisabeth, chanter, et en quelque sorte improviser son beau cantique. Nombre de critiques tentent d'expliquer ce fait en partie par le tempérament psychologique du Sémite qui fut celui de la Vierge. « L'âme sémite, écrit Mgr Le Camus [1], sous une impression profonde passait sans effort de la conversation à l'hymne, et s'élevait graduellement aux plus beaux accents de la poésie lyrique [2]. »

Nous ne contestons point que chez les Juifs, comme chez tous les Orientaux, la poésie jaillissait d'inspiration. De nos jours encore il est d'usage en Orient, assure le P. Durand [3], « d'improviser de ces cantiques lorsque l'âme est fortement secouée par la joie ou la douleur, et quelquefois on les recueille sur-le-champ par l'écriture [4]. »

Mais selon nous l'improvisation du *Magnificat* par la Vierge s'explique mieux par d'autres causes. D'abord par ce fait que Marie dès son âge le plus tendre s'était nourrie des divines Ecritures [5]; la Bible était son livre préféré; sa mémoire était remplie des psaumes et des oracles des prophètes. Quoi d'étonnant dès lors que des réminiscences bibliques se soient pressées sur ses lèvres au moment où elle voulut chanter sa reconnaissance à Dieu ? C'est tout naturellement qu'elle emprunta aux femmes de l'antiquité sacrée, qui tressaillirent dans leur maternité avant elle, — telles Lia et la mère de Samuel, — des expressions dont elle sut d'ailleurs élargir le sens. Les magnifiques chants nationaux d'Israël, qu'elle aimait tant à redire, lui revenant à l'esprit, elle les cite aussi comme d'instinct, avec l'enthousiasme que lui inspirait l'amour de la patrie israélite.

Mais surtout il est clair qu'elle prononça son *Magnificat* sous l'influence de l'Esprit de Dieu. L'évangéliste ne mentionne point cette inspiration divine chez Marie, comme il la mentionne chez Elisabeth et chez Zacharie [6]. Mais était-ce nécessaire ? Marie à l'heure du *Magnificat* avait-elle donc besoin d'être « saisie » par l'Esprit divin, puisqu'elle le possédait déjà et qu'elle en était toute remplie [7] ? S. Luc ne nous représente-t-il pas auparavant l'auguste Vierge comme pleinement consciente, par une grâce incomparable, des mystères accomplis en elle ? Ne nous la montre-t-il pas instruite par l'Ange des miséricordes du Très-Haut à son endroit [1] ? Comment dès lors au jour de sa visite à Elisabeth aurait-elle cessé d'être sous ces lumières et sous ces divines influences ? En voilà donc bien assez pour expliquer l'improvisation du *Magnificat* par Marie. Profondément frappée de la magnificence de l'œuvre accomplie en elle, elle laissa son cœur parler et traduire les émotions dont il débordait. Le silence même qu'elle crut devoir garder jusque-là sur les communications célestes l'avait préparée à une émotion plus vive, et donc aussi à une effusion de sa reconnaissance plus enthousiaste et plus éloquente [2]. N'enlevons point à Marie la gloire d'avoir composé son beau cantique, et maintenant commentons-le.

* * *

La reconnaissance — mais une reconnaissance aux accents d'un lyrisme contenu — pour les multiples bienfaits du Seigneur, tel est, nous l'avons dit, l'idée dominante du *Magnificat*.

Première strophe :

46. — Mon âme glorifie le Seigneur.
47. — Et mon esprit tressaille en Dieu, mon Sauveur,
48. — Parce qu'il a regardé l'humilité de sa servante.
Voici en effet que désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse ;
49. — Car il a fait en moi de grandes choses, Celui qui est puissant,
Et son nom est saint,
50. — Et sa miséricorde s'étend de générations en générations sur ceux qui le craignent.

La Vierge ici dit à Dieu sa reconnaissance *personnelle*, pour les bienfaits absolument extraordinaires dont le ciel l'a comblée.

On s'accorde à reconnaître que les deux versets 46 et 47 sont parallèles. Plusieurs néanmoins font observer que ce parallélisme est surtout *verbal*, qu'il existe moins dans les idées que dans la forme parallélique des deux stiques ; qu'on aurait tort par conséquent d'identifier entre elles les expressions, qui doivent garder chacune leur signification propre et leur portée précise [3].

Ce sentiment n'est pas le nôtre. Avec nombre de commentateurs [4] nous estimons que le parallélisme des deux premiers versets du *Magnificat* est *réel*, c'est-à-dire qu'il se trouve non pas exclusivement dans la disposition métrique, mais dans les expressions qui s'équivalent et dans les pensées qui se répondent. Nous admettons — ce que le commentaire révèlera tout à l'heure — que le μεγαλύνει *(magnificat)* a pour pendant le ἠγαλλίασεν *(exultavit)* ; que les termes ἡ ψυχή μου *(anima mea)* et τὸ πνεῦμά μου *(spiritus meus)* sont en dépendance l'un de l'autre et se complètent ; enfin que τὸν κύριον *(Dominum)* est à identifier avec τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου *(Deo salutari meo)*.

[1] *Op. cit.*, t. I, pp. 176-177.
[2] Voir aussi Didon, *Jésus-Christ*, t. I, p. 112.
[3] Cf. *Revue biblique*, t. IV, p. 165.
[4] Le P. Durand raconte « avoir vu à Madaba des chants poétiques composés lors de l'attaque du village par les Beni-Saker. Ils ont été écrits par les soins du missionnaire, dom Zéphirin Bévier. » *(Ibid.)*.
[5] Dès l'âge de six ans l'enfant israélite apprenait à lire sa Bible. Marie qui toute jeune vint au temple de Jérusalem, ne dut-elle pas avec plus d'ardeur qu'aucune autre des vierges d'Israël se livrer à cette pieuse étude ?
[6] Cf. Luc, I, 41, 42, 67.
[7] *Ibid.*, I, 35.

[1] *Ibid.*, I, 30-33, 35, 37, 38
[2] Le Camus, *op. cit.*, p. 177.
[3] Cf. Godet, *op. cit.*, t. I, pp. 136 137.
[4] Cf Knabenbauer, *Comm. in Luc.*, p. 82 ; — Fillion, *Comm. sur l'Ev. de S. Luc*, p. 50.

Le premier mot de Marie en son cantique est un cri d'action de grâces, en même temps que de louange et de jubilation : *Magnificat :*

Mon âme glorifie le Seigneur !

Ce stique résume tout ce qui va suivre : ce que la Vierge dira, les pensées qu'elle développera, ne seront que d'éloquentes variations de ce motif général. On pourrait, remarque Schegg, faire de ce verset un refrain à répéter après tous les autres. Cependant à cause du parallélisme *réel* qu'il présente avec le verset 47e ce stique n'est point séparable de la strophe elle-même, et nous ne pouvons pas le considérer comme une sorte d'exorde distinct et indépendant.

Le « Seigneur, » *Dominum,* à qui Marie envoie l'expression de sa gratitude est certainement Jéhovah, que les écrivains du Nouveau Testament, à l'imitation des LXX, désignent d'ordinaire sous le nom de Κύριος. Ce n'est donc point le Christ, le Messie, son Fils, que Marie entend « glorifier ; » cette interprétation ne cadrerait nullement d'ailleurs avec le contexte.

La couleur tout hébraïque de la phrase n'échappera à personne. Ce μεγαλύνει, *magnificat,* — mot à mot « magnifier, » — n'est qu'une traduction grecque de l'hébreu *higdîl* [1], qui signifie « grandir » quelqu'un en le célébrant et le louant [2]. Or c'est ce que la Vierge fait en réalité. Frappée par cette grandeur de Dieu, qui se révèle à elle dans les merveilles dont elle se sent l'objet, il lui est impossible de se retenir de la célébrer, de l'exalter, de la manifester, et ainsi elle « grandit » Dieu en quelque sorte aux yeux des hommes, à qui elle apprend à le mieux connaître.

Enfin c'est « son âme » — *anima mea* — qui est le principe et le siège de cette glorification du Seigneur. Marie emploie le terme ψυχή. Quel sens précis faut-il attacher à cette expression ? Un sens quelque peu distinct, à ce qu'il semble, de celui qui convient au τὸ πνεῦμα *(spiritus)* du ✝ suivant. Les deux mots ne peuvent avoir la même signification. Pour le comprendre rappelons-nous quelques données de la psychologie biblique. Les Hébreux distinguaient l'*âme* de l'*esprit*, la ψυχή du πνεῦμα, la *nefesch* de la *rouah* [3]. D'après eux l'*âme,* ou ψυχή, serait en nous le principe de toute activité naturelle, et donc le principe de toutes nos facultés, intellectives, sensitives, affectives, etc. Ils réservent le mot πνεῦμα, l'*esprit*, pour signifier le principe de l'activité supérieure, tant morale qu'intellectuelle ; ce par quoi nous sommes en relation avec le monde de la grâce, et avec Dieu.

On voit dès lors ce que la Vierge entend quand elle s'écrie que son « âme, » ψυχή, glorifie le Seigneur. Elle veut dire que tout en elle chante et remercie Dieu, que toutes ses puissances le célèbrent à l'envi : son intelligence, son cœur, son imagination, sa mémoire et sa voix.

Marie ajoute :

Et mon esprit tressaille en Dieu, mon Sauveur !

Son « esprit, » πνεῦμα, ce sont ses puissances — intelligence et volonté — en tant que pénétrées et remplies des influences surnaturelles d'en haut ; c'est son intelligence toute illuminée des révélations de l'ambassade céleste ; c'est sa volonté, son cœur, tout inondés de grâce. La Vierge ne connaissait-elle pas à fond le mystère qui s'était accompli en son sein ? Son être n'était-il pas envahi encore, pour ainsi dire, tout entier par l'action divine ? Voilà quel est le πνεῦμα qui « tressaille » en elle. Dans le grec on lit : ἠγαλλίασεν, *exultavit.* Mais cet aoriste peut très bien s'entendre du présent, comme nous l'avons remarqué plus haut ; il en arrive ainsi assez souvent, surtout dans les passages où le mouvement de la pensée est plus rapide et plus vif ; les deux temps — présent et aoriste (ou prétérit) — sont employés alors l'un pour l'autre indistinctement [1]. N'est-ce pas le cas justement au début du *Magnificat ?* Marie demeure sous le coup de l'inexprimable émotion qui la saisit au jour de l'Annonciation ; ce bonheur la jette comme dans une perpétuelle extase ; elle ne peut contenir sa joie, et la voilà qui s'écrie ici qu'elle « glorifie le Seigneur, » qu'elle « exulte » et « tressaille [2]. » Il s'agit en tout cas d'une allégresse peu commune, extraordinaire, le verbe grec ἠγαλλίασεν désignant, observent les grammairiens [3], « vehementissimam animi affectionem. »

Or c'est « en Dieu » qu'elle se réjouit de la sorte, ou mieux c'est *vers* Dieu que s'oriente son bonheur ; c'est Lui en d'autres termes qui est l'objet de sa jubilation. Plus expressif que la Vulgate le grec en effet porte : ἠγαλλίασεν... ἐπὶ τῷ Θεῷ : formule où la préposition ἐπὶ — avec le datif — marque la direction, l'objet, le but [4]. On saisit tout de suite pourquoi Dieu est ainsi l'objet de son allégresse, car la Vierge ajoute : « (in Deo) *salutari meo ;* » c'est parce que le Seigneur est « son salut, » ou plutôt parce qu'il est son *Sauveur,* σωτῆρί μου. Encore un hébraïsme assez fréquent dans la littérature de l'Ancienne Alliance [5], et qui signifie que Dieu est pour l'homme la source, le principe des biens les meilleurs. Nul doute au demeurant que ce Θεὸς σωτήρ, *Deus salutaris,* ne soit Jéhovah lui-même ; les écrivains bibliques, et en particulier les psalmistes, qualifient ainsi d'ordinaire le Dieu d'Israël [6].

[1] Forme hiphil du verbe *gâdal.*
[2] Cf. Ps. XVII, 51.
[3] Sur le sens philosophique et théologique de ces deux termes ψυχή et πνεῦμα on trouvera des précisions intéressantes dans Cornely, *Comm. in Iam ad Cor.*, p. 70.

[1] Cf. Beelen, *op. cit.*, pp. 282-283.
[2] Il s'ensuit que Marie en employant l'aoriste ne se réfère point nécessairement, comme plusieurs l'affirment, Godet par exemple *(op. cit.*, t. I, p. 135), à un fait passé ; c'est un sentiment du présent qu'elle veut rendre ; c'est sa joie actuelle, toujours durable, sorte d'extase qui ne cesse point, qu'elle entend exprimer.
[3] Cf. Zorell, *s. h. v.*
[4] « Ἐπὶ cum dativo dicitur de persona vel re quæ est objectum indirectum actionis. » Zorell, *Lexicon*, p. 203.
[5] Cf. Ps. XXIV, 5 ; XXVI, 9 ; etc.
[6] Cette qualification donnée au Dieu d'Israël revient six ou sept fois dans le seul Ps. LXI.

Il résulte de tout ce que nous venons de dire que le parallélisme des deux ℣℣ 46 et 47 est incontestable :

τῷ Θεῷ σωτῆρί *explique* τὸν Κύριον ;

τὸ πνεῦμα μου *complète* ἡ ψυχή μου ;

ἠγαλλίασεν ἐπὶ τῷ Θεῷ sert de *pendant* à μεγαλύνει τὸν Κύριον, car mettre en Dieu son bonheur, faire de lui l'objet de sa suprême joie, n'est-ce pas le « glorifier » encore ?

* * *

Marie ajoute aussitôt *un des motifs* de sa reconnaissance et de sa joie : pourquoi célèbre-t-elle le Seigneur ? pourquoi tressaille-t-elle d'allégresse ? « *Quia* [1] respexit... Ecce *enim*... beatam me dicent... »

Parce qu'il [Jéhovah] a regardé l'humilité de sa servante.
Voici en effet que désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse.

Ce premier motif, d'ordre tout *personnel*, est constitué par un double fait : un fait passé et un fait à venir.

Le fait passé, mais qui pourtant demeure encore, est traduit par le *quia respexit...* L'antithèse qu'offrent les deux membres de cet hémistiche ne sert qu'à mieux mettre en relief la pensée de Marie : c'est d'une part Dieu, le Très-Haut, habitant les hauteurs du ciel, et ne dédaignant pas néanmoins de « jeter les yeux sur » la Vierge ; et de l'autre, c'est une jeune fille d'Israël, de condition modeste et ignorée, devenant quand même l'objet des préférences du Tout-Puissant. Marie considère tout cela, et ces pensées la jettent dans la jubilation.

La formule qu'elle emploie pour exprimer l'acte de condescendance de Dieu à son endroit : ἐπέβλεψεν ἐπὶ... est bien hébraïque ; nous trouvons son équivalent en maints passages de l'Ancien Testament, où on lit que Dieu « regarde » l'affliction, la misère, la détresse [2], afin de les faire disparaître, et de les remplacer par le bonheur et la prospérité.

Or ce que Jéhovah a « regardé » en Marie du haut de son ciel, c'est la « petitesse de sa servante » : τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. Quatre interprétations sont données de ce passage.

Quelques-uns ne voient dans *humilitatem ancillæ* qu'un hébraïsme, le substantif étant mis là pour l'adjectif, *humilitatem* pour *humilem*. Cette manière d'interpréter est peu probable, parce que le substantif destiné à remplacer l'adjectif qualificatif suit d'ordinaire en hébreu et ne précède pas le nom de la personne ou de la chose qualifiée [3] ; cette nuance, les traducteurs grecs ont l'habitude de la conserver [4] ; or ce n'est pas ce que nous constatons dans le cas présent.

[1] Cette causale *quia*, ὅτι, laquelle rattache le ℣ 48 aux précédents, marque la raison, le pourquoi, le motif ; « elle introduit l'argument ou la raison de ce qui est énoncé. » Combe, *Gramm. grecq. du N. T.*, p. 129.

[2] Cf. Gen., xxxi, 42 ; Exod., iv, 31 ; I Rois, i, 11 ; IV Rois, xiv, 26 ; Ps., ix, 14 ; xxiv, 18 ; cv, 44 ; etc.

[3] Cf. Preiswerk, *Gramm. hébraïq.*, p. 303.

[4] Cf. Beelen, *op. cit.*, pp. 241-242.

D'autres commentateurs [1] — avec plus de raison — acceptent dans sa teneur la phrase grecque de S. Luc ; mais par τὴν ταπείνωσιν ils entendent la *vertu* d'humilité, qui brillait chez la Vierge à un degré tel que les regards de l'Eternel furent attirés par tant d'éclat. Nous ne pouvons admettre cette exégèse qui semble en contradiction avec tout le contexte. Est-il vraisemblable en effet que Marie se soit félicitée d'avoir par sa vertu gagné les bonnes grâces du Très-Haut ? N'est ce pas une attitude toute contraire qu'elle garde en la circonstance, s'abaissant devant Dieu, se reconnaissant indigne des honneurs qui lui sont faits, ne s'expliquant point comment le Seigneur ait pu songer à elle [2] ? D'ailleurs n'est-ce pas le propre de l'humilité, remarque Maldonat [3], de s'ignorer ? Comment donc la Vierge, si humble comme on le sait, s'oublierait-elle au point d'attribuer à sa propre vertu la prédilection que lui témoigne le Tout-Puissant ? Disons plutôt avec Cajetan *(in h. l.)* que Marie ne parle point de son humilité ici, mais qu'en insistant sur sa bassesse elle laisse voir son humilité.

Il convient mieux d'interpréter — ce que font beaucoup d'exégètes [4] — l'expression τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ de la petitesse de condition où s'estimait être la Vierge de Nazareth. Mais là-dessus encore des divergences se produisent parmi les commentateurs. Plusieurs pensent que Marie veut seulement parler de l'état d'abaissement de la maison de David à son époque. Sans doute cette royale maison avait bien perdu de sa splendeur ; les descendants du grand monarque, père et fondateur de la dynastie de Juda, et à qui les prophètes prédirent tant de gloires, vivaient ignorés, méconnus, et il faudra un édit impératif de l'empereur Auguste pour faire revivre le souvenir de cette race qu'on aurait cru presque éteinte [5]. Or Marie appartenait, ainsi que Joseph son époux, à cette princière famille, et il ne semble pas de vrai qu'elle en fût pour cela plus considérée. Ce n'est pas pourtant à la méconnaissance d'une si illustre origine que la Vierge veut faire allusion, l'infériorité qui en résultait pour sa personne lui étant commune avec beaucoup d'autres. Nous estimons que sur ses lèvres ταπείνωσις a une portée plus large, un sens plus étendu. Il désigne la très humble condition, morale et physique, de cette jeune fille de Nazareth, que rien ne recommandait à la faveur des hommes, d'apparence fort modeste, fiancée à un charpentier, et vivant avec lui pauvrement, du seul fruit de son travail. Elle n'a qu'un mérite, qu'elle partage d'ailleurs avec toutes les femmes pieuses d'Israël, celui d'être la « servante », δούλη, c'est-à-dire une fidèle de Jéhovah.

Voilà donc la petitesse de condition de Marie, et

[1] Par exemple, Origène, S. Bonaventure, Albert le Grand, Sylveira.

[2] Cf. Luc, i, 29, 34, 38, 49.

[3] *In h. l.*

[4] C'est l'immense majorité.

[5] Cf. Luc, ii, 1, 4.

« pour faire mieux ressortir cette ταπείνωσις, remarque Godet[1], la Vierge en fait un substantif ; de cette manière sa personne s'absorbe pour ainsi dire tout entière dans la position humiliante qu'elle s'attribue[2]. » A quoi elle oppose maintenant « le regard » de Dieu, ce regard dont le désintéressement et la majesté ne contrastaient que davantage avec une petitesse si grande. Quant aux effets ou conséquences de ce regard sur Marie, on les devine aisément : c'est le choix que le Seigneur avait fait d'elle pour être la mère du Messie ; c'était l'ambassade céleste et la salutation de l'Ange ; enfin et surtout c'étaient les opérations merveilleuses de l'Esprit-Saint en sa personne.

L'autre fait — fait à venir, celui-là — qui constitue le motif de la reconnaissance et de la joie de Marie, c'est l'hymne sans fin de félicitations que lui chanteront les hommes à travers les siècles :

Voilà en effet que désormais toutes les générations
[m'appelleront bienheureuse !

Ici Marie prophétise son bonheur, tout en répondant, à ce qu'il semble, aux félicitations de sa cousine : « Vous êtes bénie, vous, entre les femmes, » s'était écriée Elisabeth : « prophétie que l'histoire a réalisée même au-delà de la juste mesure », avoue non sans quelque dépit le protestant Godet[3]. Eh bien ! non, l'histoire n'a rien exagéré ; ne convenait-il pas que l'humanité honore la Vierge que Dieu avait tant honorée lui-même le premier ? Aussi l'hymne de louange en l'honneur de Marie ne s'est jamais tu sur la terre. Tous les arts et toutes les langues ont chanté l'humble fille de Juda ; notre génération continue le même hommage, et celles qui après nous viendront le répéteront sans se lasser, à jamais.

* * *

Marie se hâte d'ajouter la raison pour laquelle tous les hommes la proclameront bienheureuse :

Parce qu'il a fait en moi de grandes choses, Celui qui
[est puissant.

Le grec porte : ὅτι ἐποίησεν... La causale ὅτι sert à souder le ℣ 49e au second hémistiche du ℣ 48e, de sorte que la phrase *fecit mihi magna...* devient dépendante et complétive de la proposition : *ex hoc beatam me dicent...* Il faut observer d'ailleurs qu'au point de vue grammatical les hémistiches des ℣℣ 47e, 48e, 49e se suivent en s'emboîtant ; ce qui donne à la pensée plus de mouvement, de relief et de concision. Le lecteur comprendra que les « grandes choses » dont Marie veut parler sont la résultante en elle du « regard » condescendant de l'Eternel, et donc que le *fecit mihi magna* est une épéxégèse du *respexit humilitatem*. Déjà nous avons dit en quoi consistait le « regard » de Dieu jeté sur sa servante. Bossuet l'explique admirablement par ces quelques paroles : « Celui qui est seul puissant a fait en moi un ouvrage seul digne de sa puissance, un Dieu homme, une mère vierge, un enfant qui peut tout ; un pauvre dépouillé de tout, et néanmoins sauveur du monde, dompteur des nations et destructeur des superbes[1]. » Remarquons le terme qu'emploie la Vierge pour désigner ces « grandes choses » : ἐποίησέν μεγαλεῖα[2], expression qui correspond exactement à l'hébreu *niph'lâôth*. Or ce pluriel *niph'lâôth* n'est usité dans la Bible de l'Ancien Testament que pour signifier les œuvres les plus éclatantes de Jéhovah : tantôt la création du monde et sa conservation[3] ; tantôt les extraordinaires prodiges opérés en faveur d'Israël particulièrement en Egypte[4] ; tantôt les merveilles de la loi du Seigneur[5]. Ce terme μεγαλεῖα convenait donc pour désigner le grand mystère de l'Incarnation, qui demeure le chef-d'œuvre de Dieu, et pour lequel tous les siècles doivent féliciter Marie et la bénir, puisqu'elle en a été l'instrument virginal.

Mais la Vierge si humble ne fait que toucher ces choses. Comme si tant de gloire l'effrayait, elle ne veut pas s'arrêter sur le souvenir de ces merveilles, et aussitôt elle renvoie vers Dieu l'honneur et le mérite de tout. C'est pourquoi elle célèbre les trois attributs divins, qui éclatent le plus dans le mystère de sa maternité : la *puissance*, la *sainteté* et la *miséricorde :* « Qui *potens* est... et *sanctum* nomen ejus... et *misericordia* ejus... » On remarquera la construction tout hébraïque de ces incises, reliées entre elles par la conjonction καὶ répétée : καὶ ἅγιον... καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ. « Cette particule est la copulative par excellence dans le Nouveau Testament plus qu'ailleurs, parce qu'elle y remplace fréquemment le *vav* des Hébreux, et suivant les habitudes du langage populaire qui procède volontiers par juxtaposition[6]. » Juxtaposées en effet sont ces incises, et chacune offre sa nuance particulière, dans le goût d'ailleurs du style hébraïque. D'abord un simple adjectif : ὁ δυνατός, pour exprimer la part de la toute-puissance dans l'œuvre divine de l'Incarnation ; ensuite une périphrase : καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ[7], pour marquer la part de la sainteté coopérant avec la puissance au grand mystère ; enfin une phrase plus complète pour décrire l'influence prépondérante de la miséricorde dans la réalisation du chef-d'œuvre de Dieu : καὶ τὸ ἔλεος... τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν. L'Incarnation fut donc l'œuvre de l'infinie puissance de Jéhovah, de cette *virtus Altissimi* dont avait parlé l'archange[8] ; rien de plus évident ;

[1] *Op. cit.*, t. I, p. 136.
[2] Voir une expression analogue dans Rom., VI, 4.
[3] *In h. l.*

[1] Bossuet, Elévat., 14e sem., élév. 6e.
[2] Quelques manuscrits ont μεγάλα ; le sens de ce terme n'est pas absolument le même. Le μεγαλεῖα du T. R est préférable.
[3] Cf. Job, V, 9 ; XXXVII, 14 ; etc.
[4] Cf. Exod., III, 20 ; XXXIV, 10 ; Jos., III, 5 ; Ps. IX, 2 ; XXV, 7.
[5] Cf. Ps. CXVIII, 18.
[6] Combe, *op. cit.*, p. 126.
[7] Le *nom* de Dieu employé ici pour la *substance*, la *personnalité* agissante de Dieu, selon la manière de parler très fréquente des Hébreux.
[8] Cf. Luc, I, 35.

elle fut aussi l'œuvre de la sainteté du Seigneur, en ce sens que le Dieu trois fois saint, entreprit par son Fils, victime pour notre rédemption, la sanctification et le salut du genre humain ; l'Incarnation enfin fut avant tout une œuvre de miséricorde, universelle quant aux hommes et quant au temps : *a progenie in progenies*, à la condition néanmoins que les hommes ne se refuseraient pas à y correspondre par leur foi, leur amour et leur entière bonne volonté : *timentibus eum*. N'était-ce pas révéler d'un mot toute l'économie du salut s'opérant par la grâce divine d'une part, et la libre coopération de notre liberté d'autre part ?

. . .

Deuxième strophe :

51. — Il a déployé la force de son bras ;
Il a dissipé ceux qui s'enorgueillissaient dans les [pensées de leur cœur ;
52. — Il a jeté bas de leurs trônes les puissants
Et il a exalté les petits ;
53. — Il a comblé de biens les affamés,
Et les riches il les a renvoyés les mains vides.

Des trois strophes du *Magnificat* celle-ci passe pour la moins facile à interpréter. Tous cependant s'accordent à reconnaître que le mouvement de la pensée change ; la Vierge ne glorifie plus Dieu pour des grâces personnelles reçues, mais pour des bienfaits du ciel d'ordre plutôt général. Lesquels ? Nos commentateurs hésitent pour préciser. La difficulté s'accroît encore de ce que les verbes sont à l'aoriste : ἐποίησεν, διεσκόρπισεν, καθεῖλεν, ὕψωσεν, ἐνέπλησεν, ἐξαπέστειλεν. Comment faut-il entendre ces aoristes ?

Une première opinion [1] voudrait que ces verbes se référassent à des faits passés, c'est-à-dire à quelques-uns des principaux événements de l'histoire d'Israël : la catastrophe du pharaon et de son armée par exemple, la conquête de la Terre promise, la défaite des rois de Canaan, etc. — On rejette communément cette interprétation qui ne satisfait pas toutes les exigences du contexte ; il répugne que Marie ait renfermé sa pensée dans cet horizon d'histoire vraiment par trop restreint.

Beaucoup [2] élargissent le cadre et prétendent que les six aoristes expriment la manière d'agir de Dieu en général dans le gouvernement du monde moral et surnaturel. La Vierge se plairait donc à décrire les « conduites » du Très-Haut, comme parle Bossuet, non seulement à l'égard d'Israël, mais à l'endroit de tous les hommes indistinctement. A l'appui de leur dire ils produisent deux raisons : l'une d'ordre grammatical, l'autre d'ordre exégétique. La première c'est que parfois en grec l'aoriste est employé « ad significandum *id quod solet fieri* [3]. » La seconde c'est que des passages parallèles du cantique d'Anne [1] s'interprètent dans un sens tout semblable. — Cette argumentation ne paraît point décisive. L'analogie qu'on découvre entre les paroles de la Vierge et celles de la mère de Samuel n'est pas aussi grande qu'on veut bien le supposer, car l'événement célébré par cette dernière était loin d'avoir la portée universelle et précise du grand mystère chanté par Marie. Quant à la preuve d'ordre grammatical, nous la tenons pour insuffisante ; d'abord parce que ce n'est point en grec mais en hébreu que la Vierge s'exprima ; ensuite de très sérieux critiques [2] font observer que dans la langue du Nouveau Testament — à la différence du grec classique — l'aoriste ne se rencontre point avec le sens qu'on voudrait lui donner : *ad significandum id quod solet fieri*. Nous estimons donc que la mère du Messie, dans son *Magnificat*, ne s'arrête point à faire de vagues et générales réflexions sur le mode du gouvernement divin ; sa pensée se portait sur un objectif plus précis.

Faut-il admettre avec un certain nombre de commentateurs [3] que les six aoristes sont des prétérits prophétiques, et donc que la Vierge trace à l'avance le tableau du règne futur du Messie ? Elle annoncerait à la façon des prophètes les événements à venir comme autant de faits accomplis, tant elle s'estimait certaine de leur réalisation [4]. — Cette interprétation ne nous agrée point. En hébreu sans doute il existe de ces « prétérits prophétiques, » sorte d'aoristes que les écrivains sacrés emploient pour « représenter une action du temps passé comme n'étant pas accomplie en elle même, mais en train de s'accomplir, dépendant de ce qui la précède et influant sur ce qui suit [5]. » D'autres fois — et c'est le plus souvent — ils se servent encore du passé pour « désigner une action à venir sous le point de vue d'un fait arrêté dans l'idée de celui qui parle. » Mais est-ce donc le cas ici ? Il est permis d'en douter. Le contexte ne se prête guère à cette manière de voir. Dans les ✡✡ qui précèdent ou qui suivent immédiatement, rien ne fait soupçonner que la Vierge se propose l'avenir pour objectif ; c'est de son état présent qu'elle parle sans cesse, sauf dans le second hémistiche du ✡ 48e, où elle prophétise le culte que lui rendront les générations futures. Mais alors comme son langage est différent ! Ce n'est plus l'aoriste ni le passé qu'elle emploie, mais bien le temps qui convient aux choses qu'elle exprime : ἰδοὺ... μακαριοῦσίν με. La vérité est donc que Marie dans les ✡✡ 51-53 ne fait pas une allusion prophétique « aux modalités de l'histoire du salut [6]. »

Voici comment nous comprenons le mouve-

[1] Défendue par le cardinal Tolet *in h. l.*, Fillion, Luc de Bruges, Sylveira, etc.
[2] C'est la manière de voir de la plupart des interprètes, en particulier de Schanz, de Siméon de Muis, etc.
[3] Cf. Kühner, *Gr. Gramm. Einlet.*, § 442, 1.

[1] I Rois, II, 6-8.
[2] Beelen, par exemple Cf. *op. cit.*, p. 297.
[3] Jansenius, Meyer, de Wette, Olshausen, etc
[4] Tels sont à peu près les termes de Meyer, *in h. l.*
[5] Preiswerk, *Gramm. hébr.*, p. 65. — L'aoriste grec n'est jamais employé dans le N. T. pour le futur. Cf. Beelen, *op. cit.*, p. 295
[6] Durand, dans *Revue Bibl.*, t. IV, p. 166.

ment des idées qui remplissent la deuxième strophe du *Magnificat*. La Vierge est en face d'un fait — toujours le même — qui absorbe sa pensée, et communique à tout son être le tressaillement d'une indicible joie. Ce fait est la grande merveille opérée en son sein par la puissance, la sainteté et la miséricorde de Dieu. Elle envisage ce fait extraordinaire comme *une réalisation en elle*, et *à son bénéfice propre*, de ce que le Seigneur se plaît à opérer dans le monde, quand il déjoue la sagesse et la force des orgueilleux au profit de la faiblesse des petits et des humbles [1]. Cette réalisation qui tourne à sa gloire, Marie la décrit dans les six aoristes des ℣℣ 51-53 comme déjà accomplie, parce que le principe en est posé par le choix même que l'Eternel a fait d'elle, la dernière des filles de Juda, la petite Nazaréenne ignorée, l'épouse du modeste charpentier Joseph, pour être la mère du Messie. « Une pareille élection, observe Godet [2], n'implique-t-elle pas le rejet de toutes les grandeurs humaines, la prédilection de Dieu pour tout ce qui est abaissé ? » C'est donc en elle, et à son égard, que le Très-Haut « a déployé la force de son bras ; » en elle qu'il « a dissipé l'orgueil » et renversé le pouvoir des puissants, qu'il a « exalté les petits » et « comblé de biens les affamés. »

Telle sera au surplus toute l'économie de l'œuvre messianique à venir, œuvre en réalité commencée déjà dans Marie, et se présentant dès le début chez elle avec un caractère si bien marqué, qu'il devenait facile de prévoir quelles en seraient plus tard les heureuses conséquences. Et voilà comment sans quitter le présent la pensée de la Vierge dans les ℣℣ 51-53 rejoint celle de Jésus-Christ et de S. Paul. Le Sauveur et l'Apôtre n'ont-ils pas toujours enseigné que l'exaltation des petits, des humbles, des pauvres, serait la caractéristique du christianisme, dont ils se faisaient les hérauts [3] ? « C'est donc là, conclut Bossuet [4], la marque de la puissance divine dans la nouvelle alliance, qu'elle y fait sentir sa vertu par la faiblesse même. » De ce point de vue et à la lumière de ces réflexions, commentons maintenant chaque verset de la strophe deuxième.

On remarquera qu'en tout ce passage le parallélisme est plus accusé que dans le reste du *Magnificat*. Les pensées se répondent sous forme de saisissantes antithèses. Ainsi à la puissance invincible de Dieu sont opposées trois des principales puissances du monde : celle de l'orgueil, celle du pouvoir, celle des richesses. A leur tour deux de ces dernières sont mises en opposition avec deux grandes faiblesses morales : la faiblesse d'une basse condition dans le monde, et la faiblesse de l'indigence.

Or un art véritable préside au croisement de ces multiples antithèses. On ne les trouve point disposées symétriquement, de telle sorte que ce qui concerne les justes soit toujours énoncé dans le premier hémistiche du verset, et ce qui concerne les méchants dans le deuxième. « Ce parallélisme, observe Godet [1], eût donné à la marche de la pensée quelque chose de saccadé, et une froide régularité à l'expression. » Mais les idées s'opposent les unes aux autres suivant un parallélisme varié. Ainsi au ℣ 52e les « puissants » occupent le premier hémistiche, de manière qu'on les rattache sans peine aux « orgueilleux » du ℣ 51e ; dans le ℣ 53e au contraire ce sont les « affamés » qui se présentent d'abord, faisant suite aux « humbles » du second hémistiche du verset précédent, et les « riches » n'occupent que le second plan. « L'esprit, ajoute Godet, passe comme par une sorte d'ondulation du semblable au semblable, et le sentiment n'est pas heurté, comme il l'eût été par une symétrie qui eût présenté à chaque fois les membres homogènes du contraste dans le même ordre. »

Lisons ce que Marie dit d'abord de la puissance de Dieu :

Fecit potentiam in brachio suo.

L'expression est entièrement hébraïque; elle équivaut à la formule *aça chail*, qu'on trouve dans Nomb., XXIV, 18; Ps. LX, 14; CVIII, 14; CXVIII, 15, 16, et que les LXX traduisent d'ordinaire par ποιεῖν δύναμιν. Mais S. Luc a traduit par ἐποίησεν κράτος : *fecit potentiam*, que nous croyons devoir rendre en français par : « Il (Jéhovah) a déployé la force... » Dieu nous est donc représenté sous la figure d'un héros, ou d'un athlète aux bras puissants : anthropomorphisme familier aux poètes bibliques [2], et qui d'ailleurs dépeint bien l'activité puissante du Très-Haut. On se tromperait néanmoins si l'on voulait entendre d'une puissance guerrière cette force, κράτος, que la Vierge attribue au Seigneur; il convient de l'interpréter plutôt au sens moral, puisque les effets produits par elle sont d'ordre moral et spirituel.

D'une part en effet les trois grandes puissances qui entrent en lutte avec la puissance divine, et sont par elle terrassées, sont la puissance de l'orgueil :

Il a dissipé ceux qui s'enorgueillissent... ;

la puissance du pouvoir ou de l'autorité :

Il a jeté bas de leurs trônes les puissants ;

la puissance des richesses :

Il a renvoyé les riches les mains vides.

Voici d'autre part les deux grandes faiblesses que la puissance de Dieu exalte et auxquelles elle assure le triomphe : c'est d'abord la faiblesse des petits et des humbles, de ceux qui occupent comme

[1] Cf. Knabenbauer, *Comm.*, p. 85.
[2] *Op. cit.*, t. I, pp. 128-129.
[3] Cf. Matt., V, 3 ; XI, 25 ; I Cor., I, 27 ; IX, 22 ; etc. Comp. Is., II, 12-17 ; XI, 4 ; Ps. LXXI, 12, 13.
[4] Bossuet, *Elév. sur les mystères*, 14e sem., 7e élév.

[1] *Op. cit.*, t. I, p. 141.
[2] Cf. Ps. CXXXV, 12 ; Jérém., XXXII, 17, 21 ; IV Rois, XVII, 36 ; etc.

Marie une position sociale inférieure, et par suite ne jouissent d'aucune considération : tels sont les *humiles*, ταπεινούς, que le Tout-Puissant glorifie :

Et il a exalté les petits !

L'autre faiblesse que Jéhovah se plaît à secourir est celle de la pauvreté et de l'indigence : la faiblesse des *esurientes*, πεινῶντας, de ceux à qui tout manque sur la terre pour être heureux.

Voilà ceux à qui Dieu dans sa puissance apporte la consolation et la joie, joie et consolation matérielles et spirituelles à la fois :

Il a comblé de biens les affamés !

Ce serait donc se tromper absolument que de vouloir, ainsi que plusieurs l'ont fait, interpréter ces versets dans un sens *démocratique*, — qu'on me pardonne l'expression, — comme si la Vierge préconisait ici une sorte de révolution sociale, les pauvres et les déshérités de la fortune devant renverser les riches et les grands pour se mettre à leur place dans la société. Marie parle la langue de l'Ancien Testament et non pas celle de nos modernes philosophes. Or l'Ancien Testament renferme toute une littérature du « pauvre ; » le « pauvre » y est donné comme l'image de l'âme humble et fidèle ; par contre le « riche », le « puissant » sont le symbole des orgueilleux, des méchants qui méprisent le Seigneur et sa loi. Marie célèbre donc en son cantique l'œuvre de Dieu qui s'opère en elle, œuvre se manifestant d'abord par le renversement de l'orgueil, « triomphe moral qui doit avoir en parallèle une autre victoire, le salut des pauvres et des humbles. [1] »

* * *

Troisième strophe :

54. — Il a pris soin d'Israël, son serviteur,
Pour faire ressouvenir de sa miséricorde
55. — (Ainsi qu'il l'avait promis à nos pères)
Envers Abraham et sa race, à jamais !

La Vierge remercie maintenant le Seigneur au nom d'Israël, en qui et pour qui se réalise déjà, comme s'est réalisée en elle et pour elle, l'œuvre messianique, tant de fois annoncée aux patriarches et aux ancêtres. Un lien étroit rattache par conséquent la troisième strophe aux deux premières, puisque tout ce qui est décrit dans celles-ci n'est que l'accomplissement des antiques promesses rappelées à la fin du *Magnificat*.

Il a pris soin d'Israël son serviteur.

Comme Marie, Israël était dans une situation humiliée ; il pouvait être rangé parmi les « humiles » et les « esurientes » qui ont tant besoin de la protection puissante du « bras » de Jéhovah. Mais Israël était aussi le « serviteur, » le παῖς de Dieu, celui avec qui Jéhovah voulut contracter alliance, et donc l'unique peuple de la terre resté fidèle dans son ensemble au Seigneur et à ses lois [1]. Autant de motifs pour que Dieu ne l'abandonnât point, et même lui appliquât, de préférence à toute autre nation du monde plus prospère et plus brillante, les conséquences de l'œuvre messianique commencée en Marie. C'est ce que révèlent avec énergie ces paroles de notre cantique : « *Suscepit Israël...* » Le grec porte : Ἀντελάβετο Ἰσραήλ, aoriste de ἀντιλαμβάνεσθαι qui signifie proprement : prendre sur soi (λαμβάνεσθαι) le fardeau à la place d'autrui (ἀντί). Vers Israël par conséquent, comme vers la Vierge, le Très-Haut daignait s'abaisser afin de le relever, de l'exalter et de le combler de biens, surtout des biens de la rédemption et du salut.

Marie indique aussitôt le motif pour lequel Jéhovah aimait à se montrer si bon à l'endroit d'Israël :

Recordatus misericordiæ suæ... Abraham et semini...

En grec au lieu du participe *recordatus* nous lisons l'infinitif μνησθῆναι ἐλέους, véritable infinitif de *finalité*, en rapport logique ici avec la proposition : ἀντελάβετο Ἰσραήλ, à laquelle il sert d'epéxégèse [2]. Or cet infinitif μνησθῆναι a pour régime indirect les mots du ℣ 55e : τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, que plusieurs font dépendre à tort du verbe καθὼς ἐλάλησεν, *sicut locutus est* [3]. Jéhovah a donc secouru Israël *afin* de montrer qu'il se souvenait de ses promesses de miséricorde pour Abraham et sa postérité, promesses faites tant de fois aux ancêtres du peuple : *sicut locutus est ad patres nostros*. Cette dernière phrase n'est qu'une incidente qu'on pourrait mettre entre parenthèse, ainsi que nous l'avons fait dans notre traduction.

Cette fin du *Magnificat* paraît empruntée par la Vierge à Michée :

Vous ferez voir à Jacob votre fidélité,
A Abraham la miséricorde que vous avez jurée à nos [pères
Dès les jours anciens [4].

* * *

Tel est ce chant dont Bossuet a écrit : « Que dirai-je sur ce divin cantique ? Sa simplicité, sa hauteur qui passe mon intelligence, m'invite plutôt au silence qu'à parler [5]. » Nous en avons parlé quand même, essayant de l'expliquer comme nous avons pu. Remercions Marie de son *Magnificat*, et nous souvenant que « c'est nous qu'elle voyait dans la postérité d'Abraham, chantons sa béatitude avec la nôtre ; publions qu'elle est bienheureuse, et agrégeons-nous à ceux qui la regardent

[1] Cf. Durand, *op. cit.*, p. 167.

[1] Le titre de παῖς est souvent donné à Israël. Cf. Is., XLI, 8, 9 ; XLIV, 1, 2. 21 ; Jérém., XLVI, 28.
[2] Cf. Viteau, *Etude sur le grec du N. T.*, p. 151.
[3] Le présent ἐλάλησεν se construit avec πρός et l'accusatif, tandis que nous avons le datif : τῷ Ἀβραάμ. Comment supposer d'ailleurs que Dieu avait « parlé » en même temps à Abraham et *à sa postérité* ?
[4] Mich., VII, 20.
[5] *Elévations sur les mystères*, 14e semaine, 3e élév.

comme leur mère... Comme Marie mettons notre paix à voir tomber toute la gloire du monde, et le seul règne de Dieu exalté, et sa volonté accomplie [1]. »

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Titius, sacerdos, cum Bertha peccavit contra sextum et quidem (suppono) lethaliter, non copula tamen, sed osculis et tactibus graviter prohibitis. Occurrente vero quodam solemniori festo (v. g. Omnium sanctorum), Bertha pridie festi Titium adit eique confitetur peccatum supra dictum. Titius illam absolvit, his rationibus innixus : 1° Dubitat ipse an quodcumque peccatum contra sextum tollat jurisdictionem confessarii, vel sola copula, saltem inchoata. 2° Bertha prorsus ignorat quosdam casus esse reservatos, proindeque bona fide Titio peccatum suum confitetur. 3° Bertha nequit, in casu, se a communione abstinere quin mirentur omnes et præsertim familiares (solet enim festa talia Eucharistiæ receptione celebrare) et quæstionibus prematur quibus difficilis valde responsio. Inde videtur oriri periculum scandali et infamiæ. 4° Alium confessarium adire nequit Bertha, quia nullus adest in parochia et jam nox appropinquat.

Postea tamen secum quærit Titius :

1° Utrum licite absolutionem dederit?

2° Et, si negative, quid sibi faciendum remaneat?

R. — Ex Constitutione Benedicti XIV *Sacramentum pœnitentiæ* sacerdos nullo modo potest absolvere peccatum turpe cujus complex fuerit, excepto solo casu extremæ necessitatis, et quando tunc nullus omnino adest sacerdos, qui possit aut velit absolvere, vel hoc nullo modo fieri possit sine infamia aut scandalo. Curare autem omnino debet sacerdos complex ut amoveatur illud periculum scandali, et locus pateat alteri sacerdoti, qui præferendus est, etiamsi esset simplex sacerdos, imo etiam suspensus aut excommunicatus.

Si confessarius proprium complicem in peccato turpi absolvere tentaret, absolutio ista non solum illicita, sed prorsus invalida esset, excepto mortis periculo, adeo ut pœnitens, cæteroquin bene dispositus et in bona fide, nec a peccato complicitatis nec ab aliis peccatis vere absolveretur, et proinde omnia peccata, saltem mortalia, hujus confessionis de novo alteri sacerdoti confiteri deberet : Bulla enim declarat absolutionem esse omnino nullam, non solum quoad peccatum complicitatis, sed etiam quoad *personam complicis*, usquequo alii sacerdoti confessus fuerit.

An autem post confessionem alteri sacerdoti factam peccatum istud possit de novo a sacerdote complici absolvi, controvertitur inter theologos ; sed, ut aiunt, si quis pudor in isto sacerdote remaneat, nunquam patietur tale peccatum coram se declarari, ut clavibus Ecclesiæ de novo submittatur, imo si possibile est nunquam in sacro tribunali audiet personam olim complicem, sed hoc non est semper moraliter possibile ; tunc saltem rigorosæ prudentiæ recurrendum est.

Si tamen pœnitens turpe complicitatis peccatum non declarat, sive ex oblivione, sive ex industria, sive ex timore, sive etiam ex inductione ipsius confessarii, valida esset absolutio, modo sit in bona fide talis pœnitens (quod certe sat raro eveniet); nam Summus Pontifex directam tantum absolutionem prohibet et irritat ; peccatum autem non accusatum directe absolvi non potest.

Ut vero peccatum contra sextum non possit absolvi a complice defectu jurisdictionis, debet esse certo mortale ut internum et etiam ut externum ex utraque parte, cum mutuo consensu externe manifestato. Certum autem omnino est sufficere quoscumque actus turpes, etiamsi non adsit copula etiam inchoata ; imo sufficerent sermones vere turpes, etiam inter viros. — Tale peccatum non potest absolvere sacerdos complex non simpliciter quia reservatur, sed quia tollitur ab eo omnis jurisdictio super personam complicem, usquequo ista, ut diximus, ab altero confessario absolvatur ab isto peccato : et nec favore jubilæi, nec cujuscumque privilegii absolvere posset.

Sacerdotes absolventes complicem, imo et simulantes simpliciter absolutionem (non autem audientes tantum, etiam in sacro tribunali) subjacent excommunicationi Summo Pontifici *specialissime* reservatæ, ita ut non possent absolvi nisi ab habente specialissimam auctoritatem aut permissionem. — Videtur tamen quod possint in casu necessitatis absolvi, sicut de aliis reservatis, sed cum onere se præsentandi Summo Pontifici seu alii habenti *specialissimam* auctoritatem, aut scribendi intra mensem sub pœna reincidentiæ.

Si sacerdos complex bona fide absolvit suum complicem, sive quia ignorat se carere jurisdictione, sive quia non advertit pœnitentem suum esse complicem, controvertitur inter theologos an valida sit absolutio, et negativa sententia probabilior videtur ; sacerdos vero non potest tunc dici excommunicatus.

Ratio tam rigorosæ in Ecclesia disciplinæ hæc sane est, ut procuretur digna et prudens sacramenti pœnitentiæ administratio, sed præsertim ut præserventur sacerdotes ab omni peccato turpi cum aliis et alii cum sacerdote, et ab iteratione talis peccati si semel commissum fuerit : si enim posset sacerdos complex ab eo absolvere, facilius iterarentur tam infanda peccata, imo forsan in ipsa confessione inveniretur novum ad hæc incentivum.

Nunc ad casum respondendum videtur :

Rationes quas sibi fingit Titius ad absolvendam Bertham sunt omnino infirmæ. — 1° Dubitat enim an quodcumque peccatum contra sextum tollat jurisdictionem confessarii, vel sola copula saltem inchoata. Sed nulla est ratio dubitandi, cum peccatum inter ambos fuerit certo mortale ut internum et externum ex utraque parte, cum

[1] *Ibid.*, 8e élév.

mutuo consensu externe manifestato. Igitur non serium potest esse dubium Titii ; et si esset serium, non posset adhuc reddere ei jurisdictionem sublatam. — 2o Ignorantia Berthæ, quæ vere in his potest esse bona fide, non potest etiam reddere confessario jurisdictionem quam non habet. Attamen Bertha credens bona fide se esse vere absolutam posset communionem accipere, et tunc omnino probabile est quod, si habeat attritionem, ipsa communio ei afferet veniam ; sed tamen semper teneretur confiteri alteri sacerdoti et peccatum turpe, et alia mortalia si admisisset. — 3o Bertha nequit in casu a communione se abstinere, quin mirentur omnes et præsertim familiares. Certe tamen Bertha non est in casu extremæ necessitatis in quo solo posset absolvi a complice, si non posset absolvi ab alio sine infamia aut scandalo. Non est quidem in casu gravis necessitatis, sed tantum necessitatis sat ordinariæ ; nec potest absolvi quia confessarius non habet jurisdictionem super eam ; et si interrogaretur cur non communicat, potest non respondere, vel dicere : « Quid ad vos ? Hoc ad me simpliciter attinet, si me non reperiens sat dispositam nolo hodie communicare, » vel demum facile invenire quosdam prætextus honestos, ut faceret si v. g. non fuisset absoluta propter odium quod non vellet deponere nec aliis fateri, vel sumere in nocte aut mane aliquid cibi aut potus quasi ex indispositione aut oblivione, quod facile indicatur. — 4o Si non est ibi alius confessarius et nox appropinquat, tunc mane in crastino aut altera die in aliam parochiam ibit, quacumque de causa, et confitebitur : et ratione difficultatis veniæ accipiendæ, a talibus peccatis cum confessario prorsus amovebitur ad bonum ipsius. His positis, ad quæsita respondemus :

Ad I. Ex dictis certe absolutionem dedit Titius illicite, saltem de se, imo et invalide.

Ad II. Quoad se, si dedit absolutionem cum vera bona fide, non est in hoc culpandus, sed isti bonæ fidei juxta nos difficulter credendum est ; potius enim credendum est quod quæsierit semetipsi illudere, quia si dubitabat vere, debuisset saltem petere a Bertha aliquam moram et auctores consulere, seu potius debuisset confessionem Berthæ prævidere et antea paululum studere.

Deinde si sufficienti fuerit bona fide, ita ut inculpabiliter Berthæ dederit absolutionem, potest se non habere ut excommunicatum ; si e contra non fuerit vera et sufficiens, quod potius nobis videtur credendum in casu, debet se habere ut excommunicatum excommunicatione specialissime reservata Summo Pontifici. Potest tamen in necessitate celebrandi absolvi a quocumque confessario approbato, sed cum onere se præsentandi aut scribendi ad Summum Pontificem intra mensem sub pœna reincidentiæ in excommunicationem si non fecerit.

Quoad Bertham, vel quum redibit debet eam Titius monere se non posse eam absolvere, donec adeat alium confessarium et ei omnia peccata gravia quæ fecerit a confessione præcedente peccatum turpe cujus fuit complex confiteri ; vel ad evitandam ei confessionem inutilem et tædiosam, postulare secreto ab ea licentiam liberrime datam loquendi cum ea ad ipsius bonum de rebus ultimæ confessionis, et tunc hortabitur valde eam, ut alium confessarium adeat et iteret confessionem ultimam sibi factam, quia non habebat tunc jus eam absolvendi. — Hæc utique sunt valde tædiosa ; utinam omnem sacerdotem prorsus amoveant a culpa turpi committenda cum alia persona et præsertim ab absolutione danda complici !

Q. — Paulus neo-sacerdos absolvit Bertham quæ dedit mortem proli recenter natæ. Oblitus est reservationis huic crimini impositæ.

Fuitne valida absolutio ? — Utrum ad aliquid teneatur confessarius ? — Quid de Bertha quæ bona fide declaravit peccatum apud confessarium non approbatum ad reservata ?

R. — A l'article de la mort, tout prêtre a le pouvoir d'absoudre de tous les péchés réservés. Quand il y a urgence, l'absolution d'un péché réservé donnée par un simple prêtre est encore valide ; mais il est communément admis alors que le pénitent, s'il venait à savoir que son péché était réservé et que son confesseur n'avait pas de pouvoirs spéciaux, devrait le reconfesser à quelqu'un qui aurait le pouvoir d'absoudre directement son péché réservé.

Mais nous supposons ici que Berthe n'était pas à l'article de la mort, et qu'il n'y avait pas pour elle un cas d'urgence ; alors *de droit* on doit regarder l'absolution comme valide, si Berthe a accusé d'autres péchés que le péché réservé, car, comme le dit encore tout récemment Palmieri, un simple confesseur peut toujours absoudre directement des péchés non réservés, mais non pas des péchés réservés. Il suit de là que, quand il y a bonne foi et contrition chez le pénitent, les péchés non réservés sont remis directement et les péchés réservés indirectement. En conséquence ici, Berthe, si elle est instruite plus tard, doit aller retrouver son confesseur et le prier de demander des pouvoirs pour absoudre directement le péché qui ne l'a été qu'indirectement, ou bien aller trouver un autre confesseur ayant le pouvoir d'absoudre des péchés réservés, et lui reconfesser le péché qui n'a été remis qu'indirectement.

Quant au confesseur, s'il le peut facilement, par exemple si sa pénitente revient le trouver, il doit l'avertir de l'erreur commise par lui et de l'obligation où elle est d'aller confesser le péché réservé à un confesseur qui ait le pouvoir d'en donner l'absolution, ou d'attendre qu'il ait pu obtenir lui-même ce pouvoir. Il ferait mieux encore, s'il prévoit qu'elle doit revenir le trouver, de se précautionner d'avance et de demander ce pouvoir ; et alors, sans même l'avertir de l'erreur commise par lui, il lui suffirait de lui dire : « Vous vous accusez encore, n'est-ce pas ? du

péché grave que vous avez commis en donnant la mort à votre enfant et que vous m'avez accusé la dernière fois, » et après réponse affirmative de sa part il lui en donnerait directement l'absolution. S'il ne le pouvait facilement, il n'aurait rien à faire.

Nous avons dit : *de droit ;* car *de fait* assez généralement il n'en est pas ainsi, grâce à des concessions épiscopales, quand il s'agit, comme ici, de péchés réservés aux évêques. Ainsi nous lisons dans des statuts diocésains que nous avons sous les yeux les paroles suivantes : « Nous voulons, pour faciliter selon notre pouvoir le bienfait du pardon, que tout confesseur puisse absoudre, mais seulement des cas qui nous sont réservés *jure proprio*, et à l'exclusion de ceux réservés au Souverain Pontife; les pénitents auxquels il ne croirait pas pouvoir refuser ou différer sans inconvénient l'absolution. Nous déclarons également valide toute absolution des cas qui nous sont réservés, donnée par un confesseur qui n'aurait pas les pouvoirs requis, soit par inadvertance ou erreur, soit même par malice, pourvu que le pénitent ne soit pas complice de cette usurpation de juridiction, et demeure dans la bonne foi. » C'est donc tout simplement au confesseur à s'assurer si la même clause ou une clause équivalente est renfermée dans les statuts de son diocèse. Si elle y est, il n'a plus à s'inquiéter de rien ; si elle n'y est pas, il retombe dans le droit commun.

Q. — Peut-on *tuta conscientia* suivre l'opinion d'après laquelle « pollutio *habitualis* et *prævisa* ex actione levi in genere luxuriæ est tantum peccatum veniale (secluso periculo consensus) ? »

R. — Quoad rem consideratam *theoretice*, omnes aut fere omnes auctores sunt omnino concordes, etiam S Alphonsus quem in hoc sequuntur fere omnes Theologi moderni. Dicit enim Alphonsus : Dummodo non sit consensus, effectus secutus *eo gradu malus erit quo mala erit ipsa causa in genere luxuriæ.* Unde posset haberi *theoretice* ut moraliter certa ista propositio : « Pollutio etiam habitualis et prævisa ex actione levi in genere luxuriæ, secluso periculo consensus, est tantum peccatum veniale ; imo, si adesset causa sufficiens ponendi istam actionem, nullum esset peccatum. »

Hæc pro theoria ; sed pro praxi valde periculosa esset talis affirmatio absolute posita ; ideo indiget explicationibus, distinctionibus et restrictionibus.

Primo enim, pro nostra parte non intelligimus quomodo homo sive mulier possit sine causa ponere frequenter actionem levem de se in materia luxuriæ ex qua prævidet orituram pollutionem, quin adsit periculum consensus. Valde certo timenda esset in his illusio. Posset dicere homo iste : « Volo hanc actionem, et prævideo pollutionem, sed tamen eam nollem et nolo consentire quando erit ; » sed quis credat eum nunquam consentire delectationi quam affert secum hæc pollutio habitualis ? Si casus iste est possibilis practice, saltem rarissimus est dicendus.

Quapropter sapientissime dicit S. Alphonsus (lib. IV, n. 416) : « *Practice* probabilis non est habenda sententia affirmans dari parvitatem materiæ in delectatione sensibili, quia per se mortale est se exponere periculo consentiendi in delectationem veneream. Excipit tamen Croix aliquem a quo abesset tale periculum proximum. Id tantum admitterem cum Holzmann in aliquo casu raro. » Unde non negat S. Alphonsus illum qui non solum facit actionem levem in genere luxuriæ, sed etiam qui quærit in ea delectationem sensibilem, posse non peccare lethaliter, sed vult casum illum esse rarum, quia rarum est hunc se non exponere periculo proximo consensus ; et certe hoc ipsum dicendum est de eo qui sine causa, sciens et volens, se exponit habitualiter seu frequenter pollutioni. Dicit enim Scriptura generaliter : *Qui amat periculum, in illo peribit.* Attamen si existeret homo se exponens habitualiter pollutioni prævisæ ex actione levi in genere luxuriæ sine periculo consensus, non crederemus eum peccare mortaliter in facto ; hoc tamen non auderemus ponere ut principium generale, tum quia istud factum nobis apparet ut rarum, tum propter periculum illusionis in eo. Ideo ille potius dissuadendus est ab illa facienda actione quam supponitur ponere sine causa, eo magis quod propter temeritatem suam, non posset confidere speciali auxilio Dei quo tamen maximopere indigeret.

Non idem certe dicendum est de eo qui habet causam sufficientem ponendi talem actionem, quia tunc non est de se pro eo etiam peccatum veniale. Hæc autem causa potest esse necessaria, ut in medico et confessario ; vel utilis, ut in legendo librum scientificum ad instructionem ; vel potest esse causa recreationis, aut commoditatis honestæ, quia homo non tenetur se privare iis quæ sunt ad bonum suum. Attamen tunc hortandus adhuc omnino, si inde in eo oriuntur motus pravi, ut recurrat ad orationem et Deus tunc dabit illi auxilia specialia, si ipsi sint necessaria ut non consentiat.

Distinguendum etiam est inter ea quæ turpem motum sunt apta ad causandum per se, seu ex natura sua, et ea quæ causant tantum per accidens ; item inter ea quæ proxime et notabiliter in illum effectum influunt, et ea quæ ex natura sua remote et leviter influunt. Iis quæ ex natura sua et proxime apta sunt ad tales motus excitandos et ad pollutionem præsertim procurandam, tenetur quisque abstinere generatim sub peccato mortali, nisi adsit necessitas, et tunc tenetur ad capienda media quæ ex Dei gratia periculum reddant remotum pro eo, et impediant consensum. Ea vero que remote aut quasi per accidens pravos excitant motus, omnis homo ponere potest, alioquin de hoc mundo exire oporteret ; attamen semper media adhibere debet ut consensum pravis motibus et præcipue pollutioni non præstet,

præsertim si est natura ad hæc sensibiliori, vel ab iis ipsi est abstinendum, quia ante omnia vitanda sunt peccata, præsertim gravia. — Sed non sunt semper facilia distinctu ea quæ proxime et ea quæ remote excitant pravos motus, aut periculum consensus inducunt. Quare, in dubio saltem omnino consulenda est prudentia, ut *quasi a facie colubri fugiatur peccatum.*

Q. — Dans l'*Ami* de 1912, page 746, on semble dire que, *tout en connaissant la malice de l'acte extérieur,* on peut ignorer invinciblement qu'il est défendu de se complaire dans la mauvaise pensée et le mauvais désir. Cela ne paraît pas possible. Je me permets de rappeler, à ce propos, ce qu'enseigne S. Alphonse, *Theologia moralis*, lib. I, 9.

R. — Nous avons relu attentivement l'article incriminé et nous le trouvons absolument irréprochable tant au point de vue théologique qu'au point de vue pratique.

Il est certainement des personnes qui savent fort bien que les actes contre la chasteté sont des péchés graves, et qui en même temps ne croient pas que la complaisance volontaire qu'on peut mettre à y penser est un péché, surtout un péché grave, dès lors qu'elles ne voudraient jamais commettre ces actes. Nous en avons vu nous-même qui avec la meilleure foi du monde pensaient ainsi, jusqu'à ce que nous les ayons instruites, et tous ceux qui ont beaucoup confessé en ont vu comme nous. Or *contra facta non valent argumenta.*

Sans doute, les mauvaises pensées sont accompagnées souvent de mauvais désirs, mais alors il faut, ce que notre correspondant n'a point fait, distinguer soigneusement entre désirs efficaces et désirs inefficaces. — Voici à ce sujet ce que dit (n° 213) Noldin avec qui nous sommes généralement d'accord : « Facilius admittitur ignorantia invincibilis quoad cogitationes impuras et prava desideria, si sint inefficacia. Quoad desideria efficacia ea difficilius conceditur ; qui enim cognoscit malitiam actionis externæ et nihilominus eam exequi proponit, etiam cognoscere debet se velle rem malam. » Il ne nie cependant point la possibilité de l'ignorance invincible du mal des désirs efficaces, car il conclut de suite ainsi : « In casu ergo particulari indagandum est num revera adfuerit ignorantia invincibilis. »

Quant à S. Alphonse, lib. I, n. 9, quoiqu'il ne distingue pas aussi formellement que Noldin, il est évident par tout le contexte qu'il ne parle que des désirs efficaces. Il pose en effet cette question : « An dari possit conscientia invincibiliter erronea in eo qui *cupit aliquod patrare malum,* puta fornicationem, judicans per errorem solum desiderium fornicandi non esse mortale, si fornicatio facto non sequitur ? » Et il répond : « Affirmant id ut probabilius Sanchez et Cardenas » (auteurs sérieux), et il ajoute que pour lui il n'a jamais pu se persuader que celui qui *veut délibérément commettre* une action mauvaise qu'il sait offenser Dieu gravement, ne l'offense pas gravement en effet « dum *efficaciter* cupit illam exequi. » Et Clément Marc, qui veut toujours suivre autant que possible S. Alphonse et en défendre les sentiments, dit exactement la même chose au n° 347, et parle expressément seulement de désirs *efficaces.*

Pour nous, la raison que donnent S. Alphonse, Clément Marc et Noldin nous convainc qu'il ne peut pas y avoir d'ignorance invincible relativement aux désirs *efficaces* d'actions qu'on sait être mauvaises et qu'on cherche cependant à faire, ou qu'on serait décidé à faire si une occasion favorable se présentait, mais pour ceux-là seulement ; car s'il ne s'agit que de désirs inefficaces et surtout de mauvaises pensées seulement, nous affirmons toujours qu'il y a des personnes peu instruites qui avec une pleine bonne foi peuvent très bien n'y pas voir de péché, du moins de péché grave. Cela pourrait-il se faire aussi quelquefois par exception tout à fait rare pour les désirs efficaces ? Ne voulant pas contredire Noldin, Sanchez, Cardenas, etc., nous aimons mieux ne pas nous prononcer catégoriquement là-dessus.

Q. — Un enfant qui tombe dangereusement malade après avoir atteint l'âge de raison a-t-il droit de recevoir le sacrement de confirmation ?

Quel est en ce cas le devoir de l'évêque et du curé ?

R. — Le mot *droit* ici est bien quelque peu ambigu et susceptible de recevoir deux sens, celui de droit hypothétique et celui de droit rigoureux. Dans le premier sens, voici comment se pose la question : « Un enfant ayant l'âge de raison, s'il tombe dangereusement malade, a-t-il le droit de recevoir le sacrement de confirmation, si l'évêque peut et veut bien le lui conférer ? Le recevra-t-il alors validement et licitement ? » Dans le second sens au contraire : « Cet enfant y a-t-il un droit rigoureux, et par là-même l'évêque sera-t-il obligé, autant du moins que la chose sera moralement possible, de la lui administrer, parce qu'il n'y a pas de droit contre le droit rigoureux, *non est jus contra jus ?* » En répondant à ces deux questions nous résoudrons clairement le cas tout entier.

Ad I. Nous répondons *affirmativement,* d'autant plus que, d'après tous les théologiens, le sujet de la confirmation est tout homme baptisé et non encore confirmé. Donc un enfant même n'ayant pas l'âge de raison (à plus forte raison s'il l'a et s'il est dangereusement malade) la recevrait au moins validement.

Il la recevrait licitement aussi si c'était l'usage approuvé par l'Eglise de la conférer aux enfants, ou s'il y avait des raisons suffisantes pour cela.

Dans les douze premiers siècles de notre ère, dit Noldin, c'était l'usage presque universel de l'Eglise de confirmer les enfants aussitôt après le baptême, sans doute parce qu'alors il y avait plus d'évêques que maintenant et que c'était à